

Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam*

Von

Almut Höfert

I. Der „transkulturelle“ Vergleich

Die umfangreiche Forschungsliteratur über den Vergleich in der Geschichtswissenschaft, die in den letzten Jahrzehnten gerade auch in Deutschland sprunghaft angestiegen ist, bezieht sich zum überwiegenden Teil auf das 19. und 20. Jahrhundert.¹ Beiträge über den Vergleich

* Eine erste, rudimentäre Version dieses Aufsatzes entstand 2006/07 während meiner Zeit als *fellow* am Wissenschaftskolleg in Berlin, dem ich für optimale Forschungsbedingungen und eine inspirierende Arbeitsatmosphäre danke. Für kritische Lektüre und Kommentare danke ich Thomas Bauer, Matthias Koenig, Barbara Lüthi, Frank Rexroth und Kim Siebenhüner. Die anregenden Gespräche, die ich mit Aziz al-Azmeah führen konnte, bilden eine weitere, wichtige Grundlage für diesen Text – auch wenn er mit meinem Ansatz wohl nicht in allen Punkten übereinstimmen wird. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen meines Habilitationsprojektes über einen Vergleich der Sakralmonarchie in Ägypten, dem Römisch-Deutschen Reich und Byzanz (10.–12. Jh.).

¹ *Marc Bloch*, Pour une histoire comparée des sociétés européennes, in: *Rev. de synthèse hist.* 46, 1928, 15–50; siehe dazu *Hartmut Atsma/André Burguière* (Eds.), *Marc Bloch aujourd’hui. Histoire comparée et sciences sociales*. Paris 1990; *Charles Tilly*, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York 1984; *Michel Espagne*, Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, in: *Genèses* 17, 1994, 112–121; *Thomas Welskopp*, Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte, in: *AfS* 35, 1995, 339–367; *Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka* (Hrsg.), *Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main/New York 1996; *Johannes Paulmann*, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: *HZ* 267, 1998, 649–685; *Hartmut Kaelble*, Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1999; *Matthias Middell*, Kulturtransfer und Historische Komparatistik, in: *Comparativ* 10, 2000, 7–41; *Deborah Cohen*, Comparative History: Buyer Beware, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 29,

in der Vormoderne sind in den verschiedenen Foren über transkulturelle und transnationale Vergleiche oder über die Neue Globalgeschichte hingegen quantitativ weniger vertreten.² Bei einem konkreten transkulturellen Vergleich zwischen Europa und dem Nahen Osten in der Vormoderne kommen daher methodische Fragen auf, die sich aus dieser speziellen Vergleichskonstellation ergeben. Diese betreffen insbesondere das Problem des Eurozentrismus, das vor allem von den *Postcolonial Studies* thematisiert worden ist und das für die Vormoderne in etwas anderer Weise als für die Zeit nach 1800 relevant ist.

Dabei verstehe ich unter einem transkulturellen Vergleich einen Vergleich, der über die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen hinausgeht und diese hinterfragt.³ Im Gegensatz zum Totalvergleich

2001, 23–33; *Christoph Conrad/Sebastian Conrad* (Hrsg.), *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*. Göttingen 2002; *Sebastian Conrad/Shalini Randeria* (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main 2002; *Michael Werner/Bénédicte Zimmermann*, *Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen*, in: *GG* 28, 2002, 607–636; *Jürgen Kocka*, *Comparison and Beyond*, in: *H&T* 42, 2003, 39–44; *Kiran Klaus Patel*, *Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte*, in: *ZfG* 52, 2004, 626–645.

² *Marcel Detienne*, *Comparer l'incomparable*. Paris 2000; *Michael Borgolte* (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*. Berlin 2001; *Jürgen Osterhammel*, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaates. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*. Göttingen 2001; *Lucette Valensi*, *Einleitung zur Sektion „L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles“*, in: *Annales* 57, 2002, 27–30; *Andreas Bähr/Peter Burschel/Gabriele Jancke* (Hrsg.), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 19.)* Köln 2007; *Michael Borgolte/Juliane Schiel/Bernd Schneidmüller/Annette Seitz* (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Berlin 2008.

³ Diese Definition von „transkulturell“ weicht von der Definition, die Jürgen Osterhammel gewählt hat, etwas ab, und unterscheidet sich von der „transkulturellen Europawissenschaft“, die unter anderem von Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller vertreten wird, vor allem dadurch, daß hier nicht Europa im Mittelpunkt steht, sondern der Nahe Osten gleichermaßen behandelt werden soll. Die DFG-Forschergruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“ (Sprecherin: Claudia Ulbrich) bezieht sich hingegen auf den hier benutzten Kulturbegriff, der „Europa“ nichteuropäische Kulturen gegenüberstellt. In diesem Sinne ist auch der 2005 von Wolfram Drews, Jenny Oesterle, Dorothea Weltecke und mir gegründete „Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne“ ausgerichtet. Siehe *Jürgen*

von Zivilisationen, wie ihn die historische Soziologie praktiziert, werden im transkulturellen Vergleich lediglich einzelne Phänomene in räumlichen Einheiten miteinander verglichen, die von der Historiographie unterschiedlichen Zivilisationen zugeordnet werden. Dieser Beitrag befaßt sich nicht mit der konkreten Methodik eines historischen Vergleiches (Fern- oder Nahvergleich, Verhältnis von Vergleich und Transfer und so fort), denn in dieser Beziehung ist der transkulturelle Vergleich kein Sonderfall – und er ist in jedem Fall in einer komplementären Beziehung auf die Blickwinkel der *Connected, Shared* und *Entangled Histories* sowie die Neue Globalgeschichte angewiesen.⁴ Die Sonderstellung des transkulturellen Vergleichs ergibt sich vielmehr aus dem historiographischen Erbe des Zivilisationsparadigmas, das Narrative und analytische Kategorien in der Forschung geprägt hat. Dieses Erbe stellt einem ergebnisoffenen transkulturellen Vergleich, der die von den Zivilisationsgrenzen postulierten Ähnlichkeiten und Unterschiede durch seine Fallstudien ja gerade überprüfen möchte, konzeptionelle Hindernisse entgegen. Diese Hindernisse erweisen sich als so grundlegend, daß mir die hier getroffene Definition von „transkulturell“ für die Vormoderne am sinnvollsten erscheint, weil damit das spezifische Kernproblem derartiger Vergleiche angesprochen wird.

Grundsätzlich treten die hier angesprochenen Probleme auch bei transkulturellen Vergleichen, die andere Zivilisationen wie China oder Indien betreffen, auf. Weil jedoch das historiographische Erbe jeweils konkret analysiert werden muß, beschäftigt sich dieser Beitrag nur mit dem Verhältnis zwischen Europa und dem Nahen Osten (wobei der

Osterhammel, *Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft*, in: Haupt/Kocka (Hrsg.), *Geschichte und Vergleich* (wie Anm. 1), 271–313, hier 277; *Borgholte* u. a. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor* (wie Anm. 2); Homepage der DFG-Forschergruppe 530 zu Selbstzeugnissen in transkultureller Perspektive: www.fu-berlin.de/dfg-fg/fg530.

⁴ *Shalini Randeria*, *Geteilte Geschichte und verwobene Moderne*, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt am Main 1999, 87–96; *dies.*, *Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and the Post-Colonial State in India*, in: Yehuda Elkana/Ivan Krastev/Elísio Macamo u. a. (Eds.), *Unraveling Ties. From Social Cohesion to New Practices of Connectness*. Frankfurt am Main/New York 2002; *Sanjay Subrahmanyam*, *Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in: Victor Lieberman (Ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor 1999, 289–315; *Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Ulrike Freitag* (Hrsg.), *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt am Main/New York 2007.

Schwerpunkt auf der arabischen Geschichte liegt). Für die hier vorgenommene zeitliche Einschränkung gilt Ähnliches: Diese Probleme betreffen zunächst die Zeit vor und nach 1800 gleichermaßen, denn das Zivilisationsparadigma – die Vorstellung, daß sich die Menschheitsgeschichte mittels der Großkategorie der Kultur (China, Indien, Japan, Europa etc.) klassifizieren lasse – ist sowohl in der historischen Forschung als auch im Alltagsverständnis seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitet. Wenn in der Europäischen Union einige Stimmen der Türkei eine Aufnahme deshalb verweigern, weil diese keinen Anteil am kulturellen Erbe des jüdisch-christlichen Abendlandes habe, spielt hier das Zivilisationsparadigma ebenso eine Rolle wie in einer Stellungnahme einer asiatischen Regierung, die sich ausländische Kritik an ihren inneren Angelegenheiten nicht nur mit dem Verweis auf die Staatssouveränität, sondern auch auf kulturelle Eigenheiten verbittet.

Nun handelt es sich bei der Bezugsgröße der Zivilisation oder Kultur (beide Begriffe werden im Sinn einer räumlichen Großkategorie hier synonym gebraucht), die auf den gesamten Verlauf der Geschichte angewendet wird, um eine diskursive Einheit, die nicht in Institutionen verankert ist. Ein transkultureller Vergleich, der für die Zeit nach 1800 vorgenommen wird, operiert jedoch noch mit einem weiteren globalen Raster, in dem vor allem Nation und Modernisierungsprozesse eine Rolle spielen. So problematisch Nation und Modernisierungsprozesse als Vergleichs- oder Bezugsgrößen auch jeweils sein mögen, stellen sie doch immerhin Kategorien dar, die beispielsweise über staatliche Institutionen oder die Verbreitung bestimmter Technologien in einem beträchtlichen Ausmaß konkret zu fassen sind. Die europäische oder westliche Hegemonie (sowohl in machtpolitischer als auch epistemologischer Hinsicht) stellt einschlägige Studien hier gewiß vor große Probleme. Dennoch befassen sich transkulturell vergleichende Arbeiten für das 19. und 20. Jahrhundert mit Akteurinnen und Akteuren, die – wenn auch in unterschiedlicher Weise – Prozesse von Nationenbildung und Modernisierung aktiv gestalteten und explizit darauf Bezug nahmen.

Für einen transkulturellen Vergleich in der Vormoderne fällt dieses globale Bezugsraster weg, so daß sich dieser zunächst ausschließlich im Zivilisationsparadigma verortet. Damit stellen sich hier die folgenden Fragen unvermittelter als für die Zeit nach 1800: Können zwei Phänomene aus unterschiedlichen „Kulturen“ mit einem einheitlichen komparativen Begriffsapparat westlicher Provenienz untersucht wer-

den, oder wäre dies eine Fortführung eurozentristischer Praktiken, die der nichteuropäischen Kultur nicht gerecht würde? Wenn jedoch für beide Kulturen unterschiedliche Kategorien angewendet werden, wie ist dann ein Vergleich überhaupt möglich? Kann eine europäische Historikerin grundsätzlich angemessene Aussagen über eine andere Kultur machen, oder führt sie damit nicht das von Michel de Certeau diagnostizierte okzidentale *Schreiben der Geschichte* fort⁵, indem sie die Angehörigen dieser Kultur zu den schweigenden Objekten ihrer Untersuchung deklassiert? Wenn schließlich zwei „Kulturen“ ausdrückliche (oder auch nur implizite) Bezugsgrößen des „transkulturellen“ Vergleiches sind, besteht dann nicht die Gefahr, die Kulturen, die ja nichts anderes als historiographische Konstrukte sind, als monolithische, klar begrenzte Einheiten in einer kulturalistischen Verengung einzufrieren? Es scheint zunächst, als ob der transkulturelle Vergleich der Alternative von Skylla und Charybdis unterworfen und entweder zum Eurozentrismus oder aber zum Kulturalismus verurteilt wäre.

Nun wäre die Gefahr des Kulturalismus gebannt, wenn man den Begriff des „transkulturellen“ Vergleiches im hier gebrauchten Sinne einfach fallenließe und sich jeglicher Bezugnahme auf das Zivilisationsparadigma mit dem Verweis auf seine moderne und europäische Provenienz enthielte. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Auswirkungen der Pest auf Bagdad und Paris im 14. Jahrhundert in einer Studie miteinander verglichen werden können, ohne Kategorien wie „europäisch/christlich“ oder „nahöstlich/islamisch“ zu verwenden. Ein solches Unterfangen wäre vielleicht ein Experiment wert, wird dann aber nur mit großen Schwierigkeiten auf vormalige Forschungen Bezug nehmen können. Der Grund, mit dem Begriff „transkulturell“ ausdrücklich auf das Zivilisationsparadigma Bezug zu nehmen, liegt darin, daß dieses seit dem 19. Jahrhundert die Forschungen von europäischen und nichteuropäischen Historikerinnen und Historikern über die europäische(n) und außereuropäische(n) Geschichte(n) vor 1800 implizit oder explizit prägt.

Die Auswirkungen des Zivilisationsparadigmas sollen hier nun in vier Abschnitten skizziert werden. Dabei werden die Probleme thematisiert, die allgemeine Wissenskategorien betreffen, die in den Kultur- und Sozialwissenschaften am europäischen Beispiel entwickelt wurden, inzwischen aber global angewandt werden, wobei hier zwischen einem konzeptionellen (II) und einem institutionellen Eurozentrismus

⁵ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*. Paris 1973.

(III) unterschieden wird. Der vierte Abschnitt befaßt sich mit den Meistererzählungen über den Islam, deren Kenntnis für einen europäisch-nahöstlichen Vergleich gleichfalls unabdingbar ist, und schlägt vor, als Oberbegriff nicht mehr von einer islamischen, sondern einer nahöstlichen Geschichte zu sprechen – genauso wie zwischen einer europäischen und einer christlichen Geschichte unterschieden wird. Aus diesen Darlegungen ergibt sich schließlich für den transkulturellen Vergleich die Folgerung, daß es hilfreich ist, sowohl die eigenen analytischen Kategorien als auch die bisherigen Forschungen im Hinblick auf mögliche Präfigurationen des Zivilisationsparadigmas zu überprüfen. Mit einem solchen Schritt wird es einfacher, einen transkulturellen Vergleich ergebnisoffen zu vollziehen und die einschlägigen Fallstudien weder dem Eurozentrismus noch dem Kulturalismus ungeschützt auszuliefern (V).

II. Der konzeptionelle Eurozentrismus

Die komplexe Begriffsgeschichte von Kultur/Zivilisation braucht hier nicht wiederholt zu werden.⁶ Bevor der Begriff der Kultur (oder der *civilisation*, der analog in Frankreich als Neologismus im 18. Jahrhundert geprägt wurde) im Plural gebraucht wurde, war er bereits mit einer Normierung kultureller Entwicklungsstufen und dem Topos der europäischen Überlegenheit verknüpft worden. Während Herder sich noch einer entsprechenden Wertung enthielt⁷, stand für Schiller die Überlegenheit Europas in der universalgeschichtlichen Entwicklung außer Frage:

„Eine weise Hand scheint uns diese rohen Volksstämme [die von europäischen Seefahrern entdeckt wurden] bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unserer eignen Kultur weit genug würden fortgeschritten seyn, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlohrenen Anfang unsers Geschlechts aus diesem Spiegel wieder herzustellen. Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben!“⁸

⁶ Einen profunden Überblick bietet Jörg Fisch, Art. „Zivilisation, Kultur“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 7. Stuttgart 1992, 679–774. Siehe auch Lucien Febvre, *Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, in: ders., *Pour une histoire à part entière*. Paris 1962, 481–528 (dt. Übers. in: ders., *Das Gewissen des Historikers*. Berlin 1988, 39–77).

⁷ Fisch, Art. „Zivilisation, Kultur“ (wie Anm. 6), 708.

⁸ Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Jena 1789, Ndr. Jena 1982, 9 f.

Auch als im 19. Jahrhundert der Begriff der Kultur im Plural gebraucht und für die Ethnologie als wichtige Bezugsgröße geprägt wurde, blieb der Topos der europäischen Überlegenheit dem Kulturbegriff weiterhin inhärent. Jörg Fisch hat darauf hingewiesen, daß Edward Tyler (der Zivilisation und Kultur hier ausdrücklich synonym verwendet) sich dem Europa als Norm setzenden Evolutionsmodell anschloß, nach dem Ethnologen in der Lage seien, zumindest eine grobe Stufenskala der Kulturentwicklung aufzustellen:

„Few would dispute that the following races are arranged rightly in order of culture: Australian, Tahitian, Aztec, Chinese, Italian.“⁹

In der Ethnologie und Anthropologie wurde daraufhin im 20. Jahrhundert mit dem Kulturrelativismus das Postulat etabliert, jede Kultur nach ihren eigenen Maßstäben zu studieren und zu bewerten.¹⁰ Dieser Ausweg aus dem kolonialen Machtdiskurs erwies sich jedoch als trügerisch. Wie die *Critical Anthropology* und die *Postcolonial Studies* gezeigt haben, waren es die vermeintlich objektiven Wissenskategorien selbst, die die europäische Entwicklung weiterhin als Norm zugrunde legten und damit die europäisch-westliche Hegemonie fortführten.¹¹ Die *Postcolonial Studies*, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Zuge der Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialstaaten aufkamen, wandten sich gegen dieses normative Geschichtsbild und kritisierten den Begriffsapparat der westlichen Kulturwissenschaften, der europäische Kategorien wie Moderne und Modernisierung, Religion, Demokratie, Nation und bestimmte Zeitkonzeptionen universal gebrauchte, ohne zu bedenken, ob diese Begrifflichkeiten die außereuropäische zivilisatorische Vielfalt angemessen erfassen könnten.¹² Talal Asad

⁹ Edward Burnett Tylor, *The Origin of Culture*. Vol. 1: Primitive Culture. London 1871, 24; Fisch, Art. „Zivilisation, Kultur“ (wie Anm. 6), 758.

¹⁰ G. R. Garrett, Cultural Relativity vs. Ethnocentrism, in: F. N. Magill (Ed.), *International Encyclopedia of Sociology*. Vol. 1. London/Chicago 1995, 283–291.

¹¹ Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York 1983; Bernard McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*. New York 1989.

¹² Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London 1978; Bill Ashcroft/Garrett Griffiths/Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London 1989; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000. Sais Studie wurde ungeachtet dessen, daß sie wichtige Punkte ansprach, viel kritisiert – siehe Robert Irwin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London 2006.

(dessen Studien in Teilen der deutschsprachigen Forschung bedauerlicherweise wenig zur Kenntnis genommen werden) hat sich diesbezüglich vor allem mit dem Begriff der Religion befaßt und sich dagegen ausgesprochen, diesen Begriff ohne weitere Bedenken auf nichteuropäische Kulturen anzuwenden. Um universelle Begriffe wie „Religion“, die unbestreitbar westlicher Herkunft sind¹³, auf außereuropäische Zivilisationen anzuwenden, so Asad, müßten derartige Kategorien zunächst in ihrer historischen Entstehung, ihrer „Genealogie“ nachgezeichnet werden, um ihre im Verborgenen wirksamen Implikationen zu erfassen.¹⁴ Generell handelt es sich bei der Religion um eine Schlüsselkategorie des Narrativs vom okzidentalischen Sonderweg, denn das europäische Projekt der Moderne, wie es im 18. Jahrhundert formuliert worden war, hatte sich selbst als Gegenpol zur Religion deklariert. Die vollzogene Säkularisierung, die Domestizierung der Religion galt (und gilt) damit als eines der herausragenden Merkmale des modernen Europas, und nichteuropäische Kulturen wurden mit der Gretchenfrage, wie sie es denn mit der Religion hielten, auf ihre Modernität hin getestet.¹⁵ Wir werden sehen, daß dieser Punkt auch in den Meistererzählungen über den Islam eine Schlüsselrolle spielt.

Die postmoderne und postkoloniale Kritik wies den Anspruch europäischer universaler Kategorien also mit dem Hinweis auf kulturelle Differenz zurück und forderte, daß in der Untersuchung nichteuropäischer Kulturen westliche Universalbegriffe und historische Konzepte nicht unhinterfragt gebraucht würden. Aber auch damit ist die Diskussion noch nicht beendet. Aziz al-Azmeh, dem man ganz gewiß nicht vorwerfen kann, unkritisch westlich-europäischen Forschungskonzepten zu folgen, spricht sich dagegen aus, *a priori* eine grundsätzliche kulturelle Differenz nichteuropäischer Gesellschaften zu postulieren.

¹³ Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes*. 2 Bde. Göttingen 1986, 1996; Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderhefte.) Opladen 1993.

¹⁴ Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1997.

¹⁵ Friedrich Fürstenberg, *Modernisierung*, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hrsg.), *Wörterbuch der Religionssoziologie*. Gütersloh 1994, 208–214; Matthias Koenig, *Kulturelle Konstruktionen und institutionelle Varianten der Moderne in der Weltgesellschaft*, in: Andreas Reckwitz/Thorsten Bonacker (Hrsg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt am Main/New York 2007, 71–96.

Al-Azmeh, der diesbezüglich vom postmodernen Obskurantismus spricht¹⁶, ist derzeit einer der schärfsten Kritiker einer Vorgehensweise, welche die vielfältigen Phänomene einer abgegrenzten Weltregion aufgrund der postulierten Einheit von Zivilisation partikularisiert und isoliert. In bezug auf den Islam würde mit der Postulierung einer grundsätzlichen kulturellen Differenz die islamische Geschichte in einer Spezifität umzäunt und gewissermaßen „überislamisiert“. Ein derartiges Verfahren sei kulturalistisch und habe Figuren und Tropen des Rassismus übernommen¹⁷; überdies ziehe hier die westliche Forschung an einem Strang mit islamistischen Entwürfen, da beide Seiten die Spezifität des Islams übermäßig betonten und die authentische islamische Geschichte vor allem auf die Frühzeit des Islams beschränkt sähen. Die späteren Entwicklungen in der islamischen Geschichte würden an diesem als authentisch postulierten frühen Idealzustand gemessen, davon abweichende dynamische Entwicklungen negiert und in ein eingleisiges und starres Muster einer allgemeinen Niedergangsbewegung einer im Hinblick auf den Urzustand fragmentierten Welt gegossen.¹⁸

Ein transkultureller Vergleich, der ergebnisoffen vorgenommen werden soll, sollte daher weder einseitig dem Universalismus noch dem Partikularismus verfallen, sondern beide Achsen einbeziehen: (1) eine generalisierende Perspektive mit den allgemeinen historischen Kategorien der ökonomischen, sozialen, politischen und religiösen Dimensionen einer historischen Gesellschaft, welche den Dynamiken kulturalistischer Narrative, die die Zivilisationsgrenzen *a priori* postulieren, entgegenwirken und (2) eine individualisierende Perspektive, die die hegemoniale Genese moderner westlicher Kategorien kritisch zu re-

¹⁶ *Aziz al-Azmeh*, Postmodern Obscurantism and the ‚Muslim Question‘, in: *Journ. for the Study of Religions and Ideologies* 5, 2003, 21–47.

¹⁷ *Ders.*, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt am Main 1996, 20: „aus Rasse wurde zuerst ethnische Zugehörigkeit, dann Kultur: die Wahrnehmung hierarchischer Strukturen und ungleicher Verhältnisse wich einer Darstellung in Begriffen kultureller Andersartigkeit; die Heterophobie machte in zahlreichen Kreisen der Heterophilie Platz.“

¹⁸ In ähnlicher Weise hatte sich 1989 bereits Mohammed Arkoun geäußert – natürlich noch nicht im Hinblick auf die Postmoderne. Siehe *Mohammed Arkoun*, *Ouvertures sur l’Islam*. Paris 1989 (dt. Übers. der rev. Aufl. von 1992: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*. Heidelberg 1999). Ebenfalls zu diesem Thema: *Sylvie Denoix*, Editorial. Des culs-de-sacs heuristiques aux garde-foux épistémologiques ou comment aborder l’aire culturelle du ‚monde musulman‘, in: *Rev. des mondes musulmans et de la méditerranée* 103/104, 2004, 7–26.

flektieren versucht, den „okzidentalen Sonderweg“ als das einzig maßgebliche Modell historischer Entwicklung entthront und auf dieser Grundlage das jeweilige historische Material strukturiert und dessen spezifische Charakteristika herausarbeitet. Daraus ergibt sich, daß für den transkulturellen Vergleich grundsätzlich moderne allgemeine Kategorien für die entsprechenden Fallstudien gesamthaft angewendet werden, die jedoch dem generellen geschichtswissenschaftlichen Postulat unterliegen, sowohl in ihrer zeitlichen als auch räumlichen Distanz zum historischen Material überprüft werden. Parallel zum Anachronismus ließe sich also aus der transkulturellen Perspektive der Begriff des „Anatopismus“ prägen, der der Tatsache Rechnung trägt, daß nicht alle Phänomene der westeuropäischen Geschichte auch andernorts zu finden sind und ihre Abwesenheit daher nicht als defizitär qualifiziert werden sollte.

Eine ethnisch-kulturalistische Privilegierung, die aus den vormalig schweigenden außereuropäischen Objekten europäischer Klassifikationen nun die einzig authentischen Stimmen für die betreffenden Regionen machen möchte, ist nicht gegeben: Auch eine ägyptische Historikerin arbeitet mit modernen Kategorien, wenn sie die arabische (oder französische) Geschichte des 13. Jahrhunderts erforscht – sie wird es mit einem anderen gesellschaftlichen und akademischen Hintergrund, regional und muttersprachlich abgestützten Sprachkompetenzen und vielleicht einem anderen Erkenntnisinteresse als ihr französischer Kollege tun, aber sie bleibt wie dieser im Kontext eines grundsätzlich global ausgelegten Begriffsapparates ursprünglich europäischer Provenienz und ist wie ihr Kollege aus Frankreich der Gefahr von Anachronismen und Anatopismen ausgesetzt. Damit ist sie jedoch nicht zum Dasein eines schweigenden Objektes oder zur unkritischen Übernahme dieser Begriffe verurteilt. Die internationale Forschung hat in den letzten Jahrzehnten gerade aus Indien entscheidende Impulse erhalten, wie Europa „provinzialisiert“ (so das schlagwortträchtige Diktum von Dipesh Chakrabarty¹⁹) werden kann, indem die europäische Erfahrung zwar als hegemonial, aber nicht mehr als absolute Normsetzung betrachtet wird.

¹⁹ *Chakrabarty*, *Provincializing Europe* (wie Anm. 12).

III. Der institutionelle Eurozentrismus

Für die Geschichtswissenschaft hatte das Zivilisationsparadigma Folgen, die theoretisch zwar bekannt sind, in der Praxis jedoch immer noch wirken. Dabei spielt vor allem die institutionelle Isolierung der „allgemeinen“ Geschichte (die für die Vormoderne *de facto* fast ausschließlich westeuropäische Geschichte ist) an den Historischen Seminaren eine Rolle, die nur von einigen Lehrstühlen für osteuropäische und außereuropäische Geschichte ergänzt wird. Während die Erforschung außereuropäischer Geschichte im 18. Jahrhundert noch selbstverständlicher Bestandteil der Universalgeschichte und damit Forschungsgebiet der Historiker war, wurde im 19. Jahrhundert zur Zeit des Imperialismus und Kolonialismus die Dichotomie zwischen Europa und Nichteuropa in getrennten Disziplinen verankert – der okzidentale Sonderweg und die gleichzeitige Setzung der europäischen Entwicklung als das ausschlaggebende Modell, den die Universalgeschichte vorgegeben hatte, wirkten damit fort. Die Erforschung außereuropäischer Kulturen wurde nun entweder insgesamt in die Anthropologie bzw. Ethnologie oder aber in die Spezialdisziplinen wie Sinologie, Indologie, und Orientalistik ausgelagert. Soziologie, Nationalökonomie, Geschichte und Politikwissenschaft befaßten sich hingegen mit der europäischen Welt. „Die Ausgliederung des ‚Anderen‘ aus der Moderne wurde damit durch die Organisation des europäischen Wissens auch theoretisch festgeschrieben,“ wie Sebastian Conrad und Shalini Randeria treffend bemerkten.²⁰ Dies hatte zur Folge, daß allgemeine Aussagen über historische und anthropologische Strukturen oder Entwicklungen hauptsächlich auf der Grundlage europäisch-westlichen Materials entwickelt wurden.

Das Zivilisationsmodell bewirkte die Trennung der westeuropäischen Geschichte von den „außereuropäischen“ Geschichten, wurde aber – abgesehen von wenigen Studien in der historischen Soziologie und der Geschichtswissenschaft²¹ – selbst lange nicht mehr eigens the-

²⁰ Sebastian Conrad/Shalini Randeria, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: dies. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus* (wie Anm. 1), 9–49, hier 21.

²¹ Siehe beispielsweise Shmuel Eisenstadt (Ed.), *Multiple Modernities*. (Daedalus, 129.) Cambridge, Mass. 2000; ders. (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit*. 2 Tle. Frankfurt am Main 1987–1992; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*. 3 Vols. New York 1974–88; William H. McNeill, *The Rise of the West*. Chicago

matisiert. Damit konnten sich seine wissenschaftsinhärenten Dynamiken ungehindert entfalten. So verdeckte der weiterhin anerkannte Topos vom okzidental Sonderweg, der zum Maß aller Dinge wurde, viele außereuropäische Entwicklungen oder repräsentierte sie in einer bestimmten Form: Vor dem strahlenden Aufstieg Europas in die Moderne verblaßten die nichteuropäischen Gesellschaften, denen nun Stagnation oder Niedergang in ihrer Entwicklung attestiert wurde. Dies war der logische Preis einer methodischen Operation, die die europäische Entwicklung zu ihrem Ausgangsmodell machte. Auch der Nahe Osten galt damit (aller)spätestens seit dem 15. Jahrhundert als stagnierende und absteigende Kultur; der Blick auf die dortigen dynamischen Veränderungen, die Marshall Hodgson für das Osmanische, Safawidische und Moghul-Reich unter dem Begriff der *Schießpulver-Reiche* auf den Punkt brachte, war nicht mehrheitsfähig.²² Der Topos von Niedergang oder zumindest Stagnation in den außereuropäischen Kulturen ist eine der wirkungsträchtigen Folgen des Zivilisationsmodells. Daneben ließen sich viele andere Beispiele aufführen, die – für die arabische Geschichte – zeigen, daß Phänomene, die aus den westeuropäischen Rastern herausfielen, in der islamwissenschaftlichen Forschung keine Beachtung fanden oder wie das arabische Material an westeuropäische Modelle (z. B. Periodisierung) in einer problematischen Weise angeglichen wurde.²³ Die weiter unten genannten Studien zur nahöstlichen Geschichte, die diesem Narrativ andere Befunde entgegensetzen, haben dabei noch zu wenig Eingang in das historische Allgemeinwissen gefunden.

Diese historiographischen Folgen ergeben sich freilich nicht ausschließlich aus der institutionellen Trennung von nahöstlicher und westeuropäischer Geschichte – in der Tat hat die vermehrte interdisziplinäre Ausrichtung von Forschungsprojekten und -programmen in den letzten Jahren zu einem erhöhten Austausch zwischen der Geschichts- und der Islamwissenschaft geführt. Diejenigen Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftler, die mit der Geschichte im interdisziplinären

1963 (rev. Aufl. 1991); *Marshall G. S. Hodgson*, *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam and World History*. Ed. by Edmund Burke. Cambridge 1993.

²² Siehe zu diesem Thema beispielsweise *Linda T. Darling*, *Rethinking Europe and the Islamic World in the Age of Exploration*, in: *Journal of Early Modern History* 2, 1998, 221–246.

²³ *Marco Schöller*, *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden 2000, 18–24.

nären Dialog stehen, klagen allerdings zuweilen, daß sie von den Kolleginnen und Kollegen der Historischen Institute aus der Disziplin der Geschichte ausgegrenzt und nicht als Historikerinnen und Historiker ernstgenommen würden. Zudem können sie in ihren Beiträgen im interdisziplinären Kontext nicht auf das gleiche Vorwissen ihres Publikums bauen, wie es für die westeuropäische Geschichte gewöhnlich vorliegt, und müssen sich daher an einem schwierigen Spagat zwischen der Vermittlung von Grundwissen und komplexer Differenzierung versuchen. Man stelle sich nur vor, wie viel Neues zum Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts in 45 Minuten gesagt werden kann, wenn zunächst die Grundlinien des Investiturestreites, der aufkommenden Scholastik und der römischen Kirche erläutert werden müssen. Auf der anderen Seite ist dem Teil der Islamwissenschaft, der nach wie vor noch stark philologisch ausgerichtet ist, aus den eigenen Reihen eine „gewisse Theorieferne“ vorgehalten worden, die interdisziplinäre Brückenschläge ihrerseits nicht einfacher macht.²⁴ Die quantitative Asymmetrie in interdisziplinären Foren, auf denen häufig ein islamwissenschaftlicher Beitrag einer ganzen Riege von Historikerinnen und Historikern gegenübersteht, die geschult worden sind, die westeuropäische Geschichte als allgemeine Geschichte zu betrachten und den Beitrag dementsprechend kommentieren, ist für sich genommen schon ein mächtiger Garant für die Vorrangstellung des Abendlandes. Diese quantitative Asymmetrie hat aber noch weitere Konsequenzen: Ein für Europahistorikerinnen und Europahistoriker ungewohnter Aspekt der arabischen Geschichte liegt in dem sehr viel geringeren Humankapital, mit dem diese bearbeitet wird – an den ohnehin nicht zahlreichen und personell vergleichsweise spärlich ausgestatteten deutschen Orientalischen Instituten ist die Geschichte des arabischen (persischen und türkischen) Raumes ja nur ein Teilbereich unter vielen anderen. Im internationalen Vergleich finden sich ähnliche Verhältnisse. In den arabischen Ländern selbst stehen zumeist autoritäre Regime, zum Teil desolate materielle Ausstattungen, die die Forschenden fast gänzlich von der internationalen Literatur abschneiden, von anderen gesellschaftlichen Interessen bestimmte Forschungslinien, westliche Ignoranz und die Sprachbarriere einer im internationalen Diskurs schwergewichtigen arabischen Forschung im

²⁴ Ebd.; *Alexander Haridi*, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung. Würzburg 2005, 8.

Wege.²⁵ Daraus ergibt sich eine beträchtliche Forschungsasymmetrie zwischen europäischer und arabischer Geschichte.

Zudem ist die Quellenlage für beide Bereiche verschieden. Einerseits sind für die Zeit vor 1500 im Nahen Osten im Gegensatz zu Europa keine größeren Archivbestände erhalten; andererseits übersteigt der Umfang narrativer Quellen im Nahen Osten europäische Bestände um ein Vielfaches.²⁶ So umfassen lateinische Weltchroniken in der Regel nur wenige Bände; die englische Übersetzung der berühmten arabischen Geschichte des Universalgelehrten und Chronisten aṭ-Ṭabarī (gest. 923 in Bagdad) zählt hingegen 39 Bände.²⁷ Während für das lateinische Mittelalter zentrale Texte häufig in mehrfachen modernen Editionen mit handlichen Registern vorliegen und in der Regel von einer beachtlichen Forschungsliteratur bearbeitet worden sind, muß für die Bearbeitung vergleichbarer arabischer Themenlagen sehr viel häufiger zunächst die Textüberlieferung aus Handschriften gesichert werden, bevor mit der inhaltlichen Bearbeitung überhaupt begonnen werden kann. Ein Historiker, der sich mit der arabischen Geschichte befaßt, bewegt sich zwar innerhalb eines ausgesprochen internationalen und dynamischen Forschungsumfeldes, sieht sich aber gleichwohl mit elementaren Forschungslücken konfrontiert, die für die westeuropäische Geschichte – trotz aller bestehenden Desiderate – schon lange nicht mehr gegeben sind.

Eurozentrismus ist damit nicht nur eine Frage analytischer Achsen und Kategorien, sondern wird auch von den Zahlenverhältnissen in der Gemeinschaft der Forschenden gestützt. Er ergibt sich aus der Tatsache, daß die „allgemeine“ Geschichtswissenschaft europazentriert und institutionell grundsätzlich im westeuropäischen Kontext verankert ist.

²⁵ Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien 1920–1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie*. Hamburg 1991; *Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Survey of Egyptian Works of History*, in: AHR 96, 1991, 1422–1434; *Ayman Fu'ad Sayyid, Ruwwād ad-dirāsāt at-ta'riḥīya fī l-^cuṣūr al-wuṣṭā wal-islāmīya* [Die Pioniere der historischen Studien der mittleren und islamischen Epochen], in: *Al-mağalla at-ta'riḥīya al-maṣrīya* [Ägyptische Historische Zeitschrift] 39, 1996, 293–303; *Stephan Conermann, Es boomt! Die Mamlükenforschung (1992–2002)*, in: ders./Anja Pistor-Hatam (Hrsg.), *Die Mamlüken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*. Hamburg 2003, 1–70, hier 2–5.

²⁶ *Chase F. Robinson, Islamic Historiography*. Cambridge 2003, 188.

²⁷ *Ehsan Yar-Shater* (Ed.), *The History of al-Ṭabarī*. 39 Vols. Albany, N. Y. 1987–1999.

Der Europabegriff selbst ist durch die Überwindung der Nationalgeschichten, die am Beginn der modernen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert standen, in jüngerer Zeit in das Zentrum einer europäischen Geschichtsschreibung gerückt, die mehr als eine reine Addition von Nationalgeschichten sein möchte.²⁸ Michael Borgolte, der an diesem Projekt für das Mittelalter maßgeblich beteiligt ist, weist hier ausdrücklich auf die Anbindung der europäischen Geschichte an den politischen Integrationsprozeß der Europäischen Union hin.²⁹ Es ist in der Tat ein reizvolles Gedankenspiel, wie wohl die Geschichtsschreibung aussähe, wenn wir statt der Europäischen eine Mediterrane Union hätten, die nun von ihrem staatlich besoldeten historischen Fachpersonal die historische Untermauerung einer mediterranen historischen Einheit und Identität sowie die Geschichte der mediterranen kulturellen Werte forderte.

Eine europäische Geschichte, die sich als spezifisch versteht, kann jedoch diesen Nachweis (unter Gefährdung ihrer Grenzen) nur im empirischen Vergleich erbringen. Genauso wie sich französische Eigenheiten durch ein ausschließliches Studium Frankreichs nicht bestimmen lassen, sondern erst durch den Vergleich mit England oder Deutschland zutage treten, können die typischen Charakteristika der europäischen Geschichte nur im transeuropäischen Vergleich erfaßt werden. Hartmut Kaelble vertritt die Auffassung, daß die Bezeichnung *europäisch* im exklusiven Sinn im Rahmen eines Zivilisationsvergleiches nur dann aussagekräftig sei, wenn nachgewiesen werde,

„daß und in welchen Bereichen der Politik oder des Alltags die Unterschiede zwischen den einzelnen nationalen Gesellschaften in Europa nicht so tiefgreifend sind, als daß europäische Gemeinsamkeiten demgegenüber Randerscheinungen, wenn nicht sogar pure Schreibtischkonstruktionen von Historikern sind. (...) [Der historische Zivilisationsvergleich muß darüber hinaus] zeigen, daß die Gemeinsamkeiten der europäischen Länder wirklich europäische Besonderheiten und nicht einfach westliche, industriegesellschaftliche oder sogar weltweite Tendenzen sind.“³⁰

Das, was für den gesamthaft operierenden Zivilisationsvergleich gilt, trifft jedoch auch für eine Charakterisierung Europas zu, die ohne einen

²⁸ *Peter Blicke* (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Europas*. 10 Bde. Stuttgart 2002 ff; *T. C. W. Blanning* (Ed.), *The Short Oxford History of Europe*. Oxford 2000 ff.

²⁹ *Michael Borgolte*, *Perspektiven europäischer Mittelalterhistorie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, in: ders. (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter* (wie Anm. 2), 13–28.

³⁰ *Kaelble*, *Der historische Vergleich* (wie Anm. 1), 84.

expliziten Vergleich vorgenommen wird, letztlich jedoch als Spezifikum prinzipiell nur durch europaübergreifende komparative Arbeiten abgesichert werden kann. Die diesbezüglich bestehenden gravierenden Forschungslücken bestehen laut Kaelble selbst für eines der am meisten studierten Felder komparativer Ansätze, der vergleichenden Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhunderts, so daß Aussagen über spezifisch europäische Strukturen nicht hinreichend empirisch abgestützt seien.³¹

Ein kritischer Umgang mit historiographischen Kategorien wie „europäisch“ heißt jedoch nicht, daß diese damit aufgegeben werden. Eine Geschichte ohne Großkategorien ist der Profillosigkeit ausgeliefert. Allerdings scheint es mir, als ob beim derzeitigen Boom der Europage-schichte die Tatsache zuweilen etwas in Vergessenheit gerät, daß die Bezeichnung „Europäer“ für die Vormoderne ebenso problematisch wie der Begriff der „Deutschen“ ist.³² Die transkulturelle Perspektive, wie sie hier skizziert wird, ist letztlich weder am *homo europaeus* noch am *homo islamicus*, sondern am *homo sapiens* (mit allen Implikationen dieser Bezeichnung) ausgerichtet. Sie weist vor allem darauf hin, daß wir uns mit der Überschreitung nationaler Grenzen in Richtung Europa neue Probleme und Fragwürdigkeiten der Grenzziehungen eingehandelt haben, die nicht innerhalb des europäischen Bezugsrahmens gelöst werden können. Bei der Vergabe des Attributes „europäisch“ ist aus der transkulturellen Perspektive größere Vorsicht und Vorläufigkeit geboten, wobei hier die Erfahrungen aus der Überwindung der nationalstaatlichen Perspektive fruchtbar gemacht werden können (auch um nicht Gefahr zu laufen, die der Nationalgeschichte inhärenten Nationalpatriotismen durch einen Okzidental- oder Europa-Patriotismus in der Europa-Geschichte zu ersetzen). Das gleiche gilt für den Umgang mit der „islamischen“ Geschichte.

³¹ Ebd. 151 ff.

³² Siehe dazu den Bericht über eine Tagung, die im Rahmen eines Projektes über *Imagined Europeans* und den *homo europaeus* (Projektsprecher: Kiran Klaus Patel) organisiert wurde: David Kuchenbuch, Der Europäer – ein Konstrukt. Wissensbestände und Diskurse. 07. 09. 2007–08. 09. 2007, Berlin, in: H-Soz-u-Kult, 28. 09. 2007, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1717>; Wolfgang Schmale, Geschichte Europas. Wien/Köln/Weimar 2000, 145–152; Thomas Ertl/ Stefan Eschers, Auf dem Sprung in eine Planetarische Zukunft? Mediävistische Annäherungen an ein interkulturelles Europa und seine Nachbarn, in: HZ 279, 2004, 127–146.

IV. Die Meistererzählungen über den Islam

Wieviel „Kulturen“ es neben Europa gab und gibt, wurde von den Forscherinnen und Forschern, die sich in das Zivilisationsparadigma einschrieben, unterschiedlich beantwortet. Im historischen Zivilisationsvergleich der Alten Welt sind neben anderen fast immer folgende fünf Kulturen vertreten: Europa, Indien, China, Japan und der Islam. Es ist auffällig, daß unter diesen Kulturen allein der Islam nicht mit einem geographischen Begriff bezeichnet wird, sondern seine Bezeichnung von der Religion erhält. Dieser Tatbestand, der wie das Zivilisationsparadigma auf das 19. Jahrhundert zurückgeht, erweist sich als ein grundlegendes konzeptionelles Hindernis.

Eine umfassende, historisch ausgerichtete Begriffsgeschichte des „Islams“ durch die Jahrhunderte hindurch muß noch geschrieben werden³³, aber es ist offenkundig, daß im 19. Jahrhundert bedeutende konzeptionelle Veränderungen stattfanden. Die Einteilung der Welt in eine *dār al-islām* und eine *dār al-ḥarb* („Haus des Islam“ vs. „Haus des Krieges“), die muslimische Rechtsgelehrte vornahmen, war zweifellos eine wichtige Kategorie der Selbstbeschreibung, aber sie hatte einen klaren politischen Bezug, weil es dabei lediglich um die Frage ging, welche Territorien unter der Herrschaft eines muslimischen Herrschers standen – die tatsächliche Islamisierung der Bevölkerung dieser Gebiete, in denen Christen lange noch die Mehrheit stellten, war für diese Kategorie irrelevant. Auch innerhalb der muslimischen *umma* war der Islam nicht die einzige Bezeichnung für den muslimischen Glauben – *dīn* (mit vielschichtigen Bedeutungen, heute zumeist als „Religion“ übersetzt) und *īmān* („Glaube“) waren weitere zentrale Konzepte – im Koran taucht das Wort *islām* nur acht Mal auf. Der wichtigste Titel des Kalifen lautete „Befehlshaber der Gläubigen“ (*amīr al-mu'minīn*), nicht „Befehlshaber der Muslime“. In den Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen muslimischen Glaubensrichtungen wurde der Begriff *islām* auch als polemischer Gegenbegriff zum *īmān* eingesetzt, indem sich die *mu'minūn* als wahre Gläubige den *muslimūn* gegenüberstellten.³⁴

³³ Sehr nützlich ist der Überblick von *Mohammed Arkoun*, Islam, in: *Encyclopedia of the Qur'ān*. Vol. 2. Leiden/Boston 2002, 565–571.

³⁴ Der wichtigste Theologe der frühen Fatimiden, Qāḍī an-Nu'mān (gest. 974 in Kairo), legte den Ausspruch des schiitischen Imams Abū Ḡa'far Muḥammad al-Bāqir *al-īmān yaṣrak al-islām wal-islām lā yaṣrak al-īmān* („Der Glaube schließt

Wilfred C. Smith hat in einer Studie gezeigt, daß der Begriff *islām* bis zum Jahr 1300 islamischer Zeitrechnung (1882/83 A. D.) in den Buchtiteln von ca. 15 000–20 000 überlieferten arabischen Schriften nur 48 Mal auftaucht. Ab den 1880er Jahren wird die Zahl deutlich höher, wobei es sich bei den Büchern, die 1880–1914 mit dem Wort *islām* in ihrem Titel erschienen, überwiegend um Schriften handelt, die entweder aus dem Französischen ins Arabische übersetzt oder aber von Nichtmuslimen verfaßt wurden.³⁵ Ebenfalls im kolonialen Kontext prägten muslimische Intellektuelle ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dann die Formel „Islam ist Staat und Religion“ (*daula wa dīn*), mit der im Gegensatz zu nationalistischen Entwürfen die Befreiung von der Kolonialherrschaft durch den Bezug auf den Islam erfolgen sollte.³⁶ Im Kontext dieser Verflechtungsgeschichte ist auch die westeuropäische Kategorisierung zu sehen – in den westeuropäischen Enzyklopädien wurde erst ab den 1880er Jahren das Stichwort „Islam“ für eigenständige Artikel eingeführt, das an die Stelle von „Mahomedanismus“ trat.³⁷

Sowohl im muslimischen wie im europäischen Diskurs nahm „der Islam“ im 19. Jahrhundert als moderne historiographische Größe feste Gestalt an. Wie wir sehen werden, gehen die westlichen Narrative, aber auch arabische Positionen vielfach davon aus, daß die „islamische Geschichte“ in ihren wesentlichen Grundzügen in den ersten beiden Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung durch die religiösen Manifeste in

den Islam ein, aber der Islam schließt nicht den Glauben ein“) in diesem Sinne aus, um die Ismailiten als wahre Gläubige von den Muslimen zu unterscheiden. *Ibn Muḥammad at-Tamīmī an-Nuʿmān*, Daʿāʾim al-islām [Die Säulen des Islams]. Hrsg. v. A. A. Faiḍī (Fyzee). Bd. 1. Kairo 1963, 12; siehe dazu *Irene Bierman*, Writings Signs. The Fatimid Public Text. Berkeley 1998, 66–70.

³⁵ *Wilfred Cantwell Smith*, The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development, in: Bernard Lewis/Peter Holt (Eds.), *Historians of the Middle East*. London 1962, 484–502.

³⁶ *Reinhard Schulze*, Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion, in: Michael Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*. München 1992, 94–129; *Armando Salvatore*, *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading 1997.

³⁷ Im „Brockhaus“ findet dieser Wechsel erst in der 13. Aufl. (Bd. 9. Leipzig 1884, 685–690) statt, fast zeitgleich mit Frankreich (siehe die „Grande Encyclopédie“ im Verlag Lamirault. Vol. 10. Paris 1886, 1006–1009), während die „Encyclopedia Britannica“ demgegenüber später ist und noch 1911 in ihrer amerikanischen Ausgabe den Haupteintrag unter dem Stichwort „Mahomedan Religion etc.“ verzeichnet (Vol. 17. New York 1911, 399–424).

Koran und Sunna geformt worden sei und spätere Epochen im Vergleich zu diesem Goldenen Zeitalter nur noch Niedergang, Stagnation und Fragmentierung aufwiesen.

Die Geschichtswissenschaft ordnete sich in diesem Trend zumeist unkritisch ein. Als typische Beispiele für diesen Diskurs seien hier zwei Äußerungen von seiten der „allgemeinen Historiker“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts angeführt. Jacob Burckhardt charakterisierte den Islam als eine Kultur, die maßgeblich von ihrer Religion geprägt wurde und legte dabei wenig Sympathie an den Tag:

[Das Zusammenrinnen von Staat und Kirche] „geschah im Islam, welcher seine ganze Kultur wesentlich beherrscht, bedingt und färbt. Er hat nur einerlei unvermeidlich despotisches Staatswesen (...). Der Islam, der eine so furchtbar kurze Religion ist, ist mit dieser seiner Trockenheit und trostlosen Einfachheit der Kultur wohl vorwiegend eher schädlich als nützlich gewesen (...).“³⁸

Der junge Ernst Kantorowicz, der 1917/18 als Soldat im Osmanischen Reich bei einer Eisenbahn-Gesellschaft an der Strecke Bagdad-Konstantinopel seinen Dienst tat³⁹, reichte 1922 in Heidelberg seine Doktorarbeit über „Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände“ ein und legte dieser gleichfalls den Topos einer ausschließlich durch religiöse Phänomene gekennzeichneten nahöstlichen Geschichte zugrunde. Eventuelle Ähnlichkeiten zur europäischen Geschichte schloß er dabei nicht empirisch, sondern mit dem Diktum „Modalität ist nicht Wesen“⁴⁰ *a priori* aus. Kantorowicz legt seine Prämissen am Anfang seiner Studie wie folgt dar:

„Jede Erscheinung des Islams setzt sich zusammen aus Dîn und Sunna, Religion und Tradition. (...) dadurch, daß die Tradition, von der Religion anerkannt und durchsetzt, geweiht ist, muss es unmöglich sein, ein scheinbar von der Religion unabhängiges Gebilde, sei es politischer, wirtschaftlicher, sozialer oder militärischer Art, zu konstruieren und nun auch unabhängig von ihr zu behandeln. Für westeuropäisch-amerikanische Erscheinungen unserer Zeit, in der inneres und äußeres Leben zweierlei sind, in der nur metaphysische Fäden hin und herspinnen zwischen „Geist“ und „Ethik“ [hier in der Fußnote der Verweis auf die *Protestantische Ethik* von Max Weber], mag eine materialistischere Art der Betrachtung gerechtfertigt sein – nicht aber im Orient, selbst nicht im heutigen, geschweige denn zu anderen Zeiten. (...) Diese religiös-weltlichtraditionelle Dopplung geht durch das ganze Le-

³⁸ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Hrsg. v. Rudolf Marx. Stuttgart 1978 (Erstauf. 1906), 91–100.

³⁹ Alain Boureau, Kantorowicz. *Geschichten eines Historikers*. Stuttgart 1990, 47.

⁴⁰ Ernst Kantorowicz, *Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände*. Phil. Diss. Heidelberg 1922, 18.

ben und Wesen hindurch: der religiöse und politische Staat sind identisch, wie auch Religionsgründer und Staatsgründer, religiöses Oberhaupt und Staatsoberhaupt, Theologe und Jurist eins sind. Es gibt keine Erscheinung des Islams, bei der dies nicht zuträfe.⁴¹

Wie wir sehen werden, hat sich an den Grundaussagen dieser Argumentation bis heute teilweise nicht viel geändert, auch wenn die von Jacob Burckhardt noch sehr offenherzig verwendeten pejorativen Attribute mittlerweile etwas vorsichtiger angewendet werden. Islamwissenschaftler/innen äußern in Gesprächen zuweilen Resignation über Klischees, die auch von geschichtswissenschaftlicher Seite immer wieder zu hören seien.

In der deutschsprachigen Orientalistik, die bis ins 20. Jahrhundert in der westlichen Forschung federführend war, gilt Carl Heinrich Becker, der 1910 mit dem Aufsatz „Der Islam als Problem“⁴² die von ihm gegründete Zeitschrift *Der Islam* eröffnete, als derjenige, der mit diesem „Gründungsdocument“⁴³ die deutsche Islamwissenschaft aus dem breiteren Kontext der Orientalistik herauslöste und als eigenständige Forschungsdisziplin etablierte. Becker wies darin die Annahme, daß die „islamische Einheitszivilisation“ von Beginn an hauptsächlich durch die Religion geprägt worden sei, zurück, sah die arabischen Eroberungen vielmehr als politisch motiviert und das Kalifenreich in der imperialen Tradition des vorderasiatischen Hellenismus. Die eigentliche Islamisierung habe erst zwei, drei Jahrhunderte nach Muḥammad eingesetzt, der in der von den *‘ulamā’* betriebenen Sakralgeschichte zusammen mit den ersten vier Kalifen als Ursprungsmotiv fungiert habe. Die von Ernst Troeltsch postulierten „Kulturkreise“ seien zudem zu revidieren: Das Abendland wie der Orient hätten beide das Erbe der Antike angetreten und seien daher unter dem Zeichen einer „islamisch-europäischen Kulturgeschichte“ zusammengenommen vom asiatischen Kulturkreis zu trennen. Erst ab dem 15. Jahrhundert sei die eigentliche Spaltung zwischen dem Islam und dem Abendland erfolgt, das mit dem Humanismus die mittelalterliche Kontinuität aus der Spätantike durch eine erneute Rezeption der Antike gebrochen und damit seinen Weg in

⁴¹ Ebd. 2f.

⁴² Carl Heinrich Becker, Der Islam als Problem, in: Der Islam 1, 1910, 1–21; neu abgedruckt in: *ders.*, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Islamstudien. 2 Bde. Leipzig 1924/1932, hier Bd. 1, 1–23 (danach im folgenden zitiert).

⁴³ Haridi, Paradigma (wie Anm. 24), 13.

die Moderne angetreten habe.⁴⁴ Es ist bemerkenswert, daß in einer Zeit, in der das Deutsche und das Osmanische Reich verbündet waren (Becker schrieb explizit im Rahmen der deutschen Kolonialpolitik und vertrat rassistische Positionen⁴⁵), hier die Vision eines gemeinsamen „islamisch-europäischen“ Kulturkreises (zumindest bis zum 15. Jahrhundert) entworfen wurde, während heutzutage unter den politischen Zeichen der Europäischen Union gemeinhin eine scharfe Grenze zwischen Europa und dem Islam gezogen und das Erbe der Antike einseitig Europa zugeschlagen wird.

Beckers Entscheidung, im Einklang mit dem Zeitgeist und der deutschen „Islampolitik“ von einer „islamischen Geschichte“ zu sprechen, obgleich er drei Islam-Begriffe unterschied (Religion, Staatlichkeit und Zivilisation), mag mit ein Grund dafür gewesen sein, daß sich die Position, politische, wirtschaftliche und soziale Faktoren in der geschichtswissenschaftlichen Analyse von der Religion klar zu trennen, in der Behandlung der nahöstlichen Geschichte nur teilweise durchsetzte. Dies gilt nicht nur für Arbeiten von Historikerinnen und Historikern, deren Schwerpunkt nicht auf der nahöstlichen Geschichte liegt, sondern auch für jene Studien von Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftlern, die von einem allumfassenden Primat der Religion ausgehen. In einer einseitig ausgerichteten Lesung der Quellen werden dabei die Positionen der muslimischen Sakralgeschichte von dem einen „islamischen Staat“ übernommen. Damit wird den *‘ulamā’*, deren Autoritätsanspruch auf der Propagierung einer Nomokratie und einer absoluten Stellung der *šarī‘a* (Scharia) beruhte, das Deutungsmonopol über den Verlauf der nahöstlichen Geschichte in heutigen Wertungen zugestanden. In derartigen Darstellungen werden alle Erscheinungsformen der nahöstlichen Geschichte wie Politik, Wirtschaft und Sozialstrukturen als religiös bedingt angesehen und auf den Propheten Muḥammad und die ersten beiden Jahrhunderte islamischer Zeitrechnung zurückgeführt. Die Ansicht, daß religiöse und politische Sphäre in der

⁴⁴ Carl Heinrich Becker, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in: ders., *Islamstudien* (wie Anm. 42), Bd. 1, 24–39, hier 33.

⁴⁵ Dabei votierte er für eine bewußte „Islampolitik“ und unterstützte die osmanische Proklamation eines Dschihads gegen die Alliierten von 1914. Siehe Carl Heinrich Becker, *Deutschland und der Heilige Krieg*, in: *Internationale Monatschrift* 9, 1915, Sp. 631–662 (Ndr. in Becker, *Islamstudien* [wie Anm. 42], Bd. 2, 281–309, als Antwort auf die Kritik der deutschen Politik von seiten des niederländischen Orientalisten Snouck Hurgronje).

islamischen Geschichte im Gegensatz zu Europa stets miteinander verschmolzen gewesen seien, wird dabei auch von arabischen Historikerinnen und Historikern mehrheitlich vertreten.⁴⁶

Um mit dieser inadäquaten Sichtweise besser abschließen zu können, wäre es hilfreich, den Sprachgebrauch zu übernehmen, der zunehmend in der englischsprachigen Literatur gepflegt wird, und (im Gegensatz zu Becker und wohl auch im Widerspruch zur heutigen islamwissenschaftlichen *ratio disciplinae*) nicht mehr von einer „islamischen“, sondern einer „nahöstlichen“ Geschichte (beziehungsweise Zivilisation) als Oberbegriff zu sprechen. Das Verhältnis von nahöstlicher zu islamischer Geschichte gestaltet sich dann parallel zum Verhältnis zwischen der Geschichte Europas und der Geschichte des Christentums. Die ohnehin unklare Abgrenzung zwischen dem „Nahen“ und „Mittleren Osten“ (beide Begriffe werden auch synonym gebraucht) ließe sich dabei zu einem weit verstandenen Nahen Osten umprägen, der vom Maghreb bis weit in den Mittleren Osten reicht, so daß Persien in jedem Fall mit eingeschlossen ist.⁴⁷ Daß der „Nahe Osten“ geographisch nicht eindeutig festgelegt ist, mag vor dem Hintergrund der Debatte über eingefrorene Grenzen ein Vorteil sein und als erwünschte konzeptionelle Flexibilität stehenbleiben. Gleichwohl löst eine solche Sprachregelung gewiß nicht alle Probleme auf einen Schlag – Alexander Haridi hat darauf hingewiesen, daß Becker zwar die islamische Geschichte historisierte, dafür aber eine essentialistische Auffassung vom „Orient“ vertrat⁴⁸, und die gleiche Gefahr ist beim Nahen Osten wie beim Europa-Begriff natürlich auch gegeben. Der „Nahe Osten“ ist generell als räumliche Kategorie der Geschichte genauso problematisch wie „Europa“.⁴⁹

⁴⁶ Siehe beispielsweise *ʿĀṣam ad-Dasūqī*, Kalimat al-muḥarrir [Vorwort des Herausgebers], in: Ad-dīn wad-daula fī l-ʿālam al-ʿarabī [Die Religion und der Staat in der arabischen Welt]. Kairo 2003, 7–10.

⁴⁷ Siehe zu den Begriffen Reinhard Stewig, Natürliche und historisch-sozio-ökonomische Grundlagen der Raumstruktur, in: Udo Steinbach/Rüdiger Robert (Hrsg.), Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur. Bd. 1. Opladen 1988, 15–28.

⁴⁸ Haridi, Paradigma (wie Anm. 24), 39 ff. u. passim.

⁴⁹ Die geographische Kategorie „Nahe Osten“ ist natürlich auch von Europa her gedacht und kommt aus einer eurozentristischen Tradition. Die verwandte Bezeichnung „Mittlerer Osten“ ist im Arabischen (vorrangig in bezug auf moderne Verhältnisse) allgemein gebräuchlich.

Der große Gewinn, den der Oberbegriff „nahöstliche Geschichte“ bietet, liegt jedoch darin, daß mit diesem geographischen Terminus die prinzipielle und vollständige Verschmelzung von „Geschichte“ und „Islam“ aufgehoben wird und die geschichtswissenschaftlichen Analyseparameter wieder offengehalten werden. Zudem erfaßt dieser Oberbegriff auch das nahöstliche Juden- und Christentum. Gerade weil die Religion sowohl als historischer Gestaltungsfaktor als auch in den zeitgenössischen Deutungsmustern der religiösen Eliten – wie in allen vor-modernen Gesellschaften üblich – eine so herausragende Rolle spielte, ist es für die Quellenanalyse wichtig, eine kritische Distanz konzeptionell zu ermöglichen und unterschiedliche historische Phasen der Islamisierung herauszuarbeiten. Jonathan Berkey hat in seiner Arbeit über „The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800“ in einem profunden Überblick gezeigt, wie sich die Analyseparameter verschieben, wenn die nahöstliche Geschichte nicht als deckungsgleich mit der Geschichte des Islams angesehen wird. Nach Berkey fügte sich eine distinktive islamische Tradition erst relativ spät ab dem ausgehenden 7. Jahrhundert zusammen, so daß der von der muslimischen Sakralgeschichte postulierte Bruch einer von Beginn an einzigartigen *umma* nicht gegeben war, sondern die spätantike Verbindung von Reichsstrukturen und Religion, deren Monotheismus in die Propagierung eines Universalismus mündete, mit dem Islam nur fortgesetzt wurde:

„Islam, in other words, was less a disruption than a continuation of some of the important cultural and religious developments of late antiquity.“⁵⁰

Berkey umreißt für die folgenden Jahrhunderte die verschiedenen, sehr dynamischen Phasen der Islamisierung sowohl der damaligen Gesellschaft als auch der Narrative. Unter den Abbasiden nahm der Islam im urbanen Milieu weiter Gestalt an, so daß von einer städtischen Kultur für diese Zeit auszugehen ist – „anders als die nicht auszurottende Vorstellung vom beduinischen Charakter des frühen Islam es will“, wie Gudrun Krämer bemerkt.⁵¹ Nach dem Machtzerfall des abbasidischen Kalifats in Bagdad kam es ab dem ausgehenden 9. Jahrhundert zur For-

⁵⁰ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge 2003, 60. Siehe dazu auch Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150–750*. New York 1976; Garth Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton 1993.

⁵¹ Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*. München 2005, 89.

mierung distinktiver sunnitischer Rechtsschulen, die auf der Basis einer stark angestiegenen Produktion von Hadith-Sammlungen (in die auch neue Hadithe – Prophetenaussprüche – Eingang fanden) und mit dem Mittel des *iğmāʿ* (Konsens) nach und nach ein diskursives System entwickelten, das zur Basis der kosmopolitischen Netzwerke der Gelehrten wurde.⁵² Die *dār al-islām*, in der die *ʿulamāʿ* ihren Autoritätsanspruch mit einem Deutungsmonopol der *šarīʿa* untermauerten, war jedoch nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen standen die einzelnen Herrscher fremder Militäreliten mit ihren eigenen Machtinteressen, die in einer spannungsreichen, aber insgesamt symbiotischen Beziehung zusammen mit den *ʿulamāʿ* ein „komplexes Kondominium“ entwickelten⁵³: „der Versuch, die Formen der Staatsordnung und des Staatshandelns zu bestimmen[, wird] auch im islamischen Recht immer mehr aufgegeben und durch eine funktionale Beziehung zwischen Recht, Religion und Staat ersetzt“, so Baber Johanson.⁵⁴

Im Gegensatz zu diesem konsequent historisch gehaltenen Bild gehen zwei jüngere Geschichten über das politische Denken im Islam von einer Stunde Null aus, in der Muḥammad und seine unmittelbaren Nachfolger *ex nihilo* mit dem Koran die alle sozialen Strukturen transzendierende *umma* schufen und in der die *šarīʿa* die allumfassende Konstitution war. Die in Princeton lehrende Orientalistin Patricia Crone, der wir wichtige und kenntnisreiche Studien verdanken, stellt die für den westlichen Leser „auf einem besonders seltsamen Gefüge von Prämissen“ beruhende Eigenart der islamischen Geschichte im Vorwort heraus: „In the Islamic world it [= religion] was originally the source of the state itself.“⁵⁵ Anthony Black eröffnet seine Geschichte des islamischen politischen Denkens mit einer ähnlichen Aussage: „Islam comprises a distinct and self-contained cultural unit“⁵⁶, und betont die exzeptionelle Einzigartigkeit, mit der Muḥammad die arabische Stammesgesellschaft

⁵² Berkey, Formation (wie Anm. 50), 146.

⁵³ Ebd. 206.

⁵⁴ Baber Johanson, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: ders., Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh. Leiden/Boston/Köln 1999, 263–348, hier 283.

⁵⁵ Patricia Crone, God’s Rule. Government and Islam. New York 2004, viii.

⁵⁶ Anthony Black, The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present. Edinburgh 2001, 1.

durch den Islam zur „posttribalen“ *umma* transformierte, die als religiöse Gemeinschaft an die Stelle von Stamm und Staat getreten sei:

„Thus, the foundation of Islam was a decisive break in human thinking about politics and society. (...) For the first and only time in human history, the nation was transcended at the moment it was created. (...)”⁵⁷ Muhammad set out to replace both the tribe and the state with a religious community and a moral and legal order. (...) Islam provided a specific path, quite different from that taken by Egypt, the Greek poleis and the feudal monarchies of Europe, from tribalism to a wider and more structured society. The space occupied in other cultures by relatively impersonal state officials was here occupied by the Shari‘a and charismatic individuals.“⁵⁸

Die nahöstliche Geschichte wird hier wie zuvor in einer Einzigartigkeit umzäumt, in der die Religion das Maß aller Dinge ist, hinter dem soziale, ökonomische und politische Faktoren durchgängig zweitrangig sind. Die drei Domänen von Religion, Staat und Gesellschaft, so Crone (genau entgegengesetzt zu Beckers Darstellung), seien in dieser ersten Zeit „vollkommen identisch“ gewesen.⁵⁹ Nach diesem raschen Aufstieg sei jedoch die lange Phase des Niedergangs „in einer fragmentierten Welt“ gefolgt, in der die *‘ulamā’* sich weitgehend in den Quietismus zurückgezogen hätten und die verschiedenen Herrscher als nicht „wirklich islamisch“ und daher als nicht legal, sondern nur als die Bewahrer vor dem größeren Übel reiner Anarchie angesehen worden seien.⁶⁰ Im 13. Jahrhundert hätten Religion und Regierung nur noch minimale Überlappungen aufgewiesen, weil die Herrscher die Anweisungen der *šar‘a* gemeinhin ignoriert hätten und die Regierungsapparate fast gänzlich von der Gesellschaft abgeschnitten worden seien. Die Gesellschaft selbst jedoch, so Crone, sei hingegen umso religiöser und, abseits ihrer „unislamischen“ Herrscher, als Ganzes gewissermaßen zu einer einzigen Kirche geworden, in der quasi Tag und Nacht gebetet worden sei:

„In short, Muslim society was now in the nature of a church: a congregation of believers protected by a state instead of forming one on its own. (...) The church [im Sinne von Origines als Versammlung] is that assembly which is devoted to worship. But it was precisely as an assembly devoted to worship that Muslim society

⁵⁷ Ebd. 9

⁵⁸ Ebd. 13.

⁵⁹ Crone, *God’s Rule* (wie Anm. 55), 396: „If we think of the domains of religion, state, and society as three circles, Islamic history starts with a situation of perfect identity: only one circle is visible (...). Religion had spawned a society and its government.“

⁶⁰ Ebd. 146.

had originated, complete with its own army and government; and though it has ceased to govern itself, it had not been divided into a religious institution and a lay society. (...) At the end of our period [im 13. Jahrhundert] we thus have a situation of minimal overlap with the Sharīʿa in government and maximal overlap as far as society is concerned.“⁶¹

Crone präsentiert hier einen Zirkelschluß, der unter dem Oberbegriff *Geschichte des nahöstlichen* (nicht islamischen) *politischen Denkens* vielleicht nicht entstanden wäre: Indem sie mit dem Machtzerfall unter den Abbasiden ab dem späten 9. Jahrhundert alle folgenden Emire, Sultane und Könige sowie ihre Krieger- und Verwaltungsgruppen als unislamisch bezeichnet, sind diese Herrschaftsformen für eine *Geschichte des islamischen Denkens* logischerweise auch nicht relevant. Crone übernimmt hier unkritisch apologetische Selbstrepräsentationen der *ʿulamāʾ*, wonach das Königtum (*mulk*) als unislamisch galt. Damit werden ganze Quellengruppen, die nach neuerem kulturhistorischen Verständnis vormoderne Auffassungen von Herrschaft wesentlich mitprägten, aus ihrer Darstellung entweder ausgeblendet oder aber als „unislamisch“ abgetan – wie die Panegyrik oder das Zeremoniell, in dem die Legitimität eines Herrschers ungeachtet aller sonstigen Polemik gegen den *mulk* unaufhörlich formuliert und bestätigt wurde. Aus der Abbasidenzeit sind Tausende von panegyrischen Gedichten überliefert, die als Quelle für das politische Denken bisher überhaupt noch nicht untersucht worden sind.⁶² Ihrem Selbstverständnis nach waren Kalifen und Sultane, die in Prozessionen zum Freitagsgebet in die Moschee ritten und fromme Stiftungen tätigten, jedenfalls eindeutig Muslime.⁶³ Für einen transkulturellen Vergleich zum monotheistischen Sakralkönigtum in seiner muslimischen Variante könnten Kalifat und Sultanat nach Crones Darstellung nicht herangezogen werden.

⁶¹ Ebd. 396 f.

⁶² Für diesen Hinweis danke ich Thomas Bauer.

⁶³ Generell wird Crone in den Buchbesprechungen bei einer allgemeinen Anerkennung ihrer detaillierten Kenntnisse eine einseitige Auswahl und Lesung der literarischen Quellen vorgehalten. Siehe die Besprechungen von *Ira M. Lapidus* (JInterH 37, 2006, 168 f.), *A. C. S. Peacock* (Journ. of the Royal Asiatic Soc. 17, 2007, 72–74) und *Jamsheed K. Choksy* (AHR 110, 2007, 1125 f.). Eine sehr ausführliche und scharfe Kritik an Crone und Black kommt von *Aziz al-Azmeh*, der den Oberbegriff „islamisches politisches Denken“ generell für verfehlt hält: *Aziz al-Azmeh*, *Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History*, in: ders., *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest 2007, 185–266.

Aziz al-Azmeh hat hingegen in einer grundlegenden Arbeit über „Muslim Kingship“ von 1997 die muslimische(n) Sakralmonarchie(n) mit ihrem reichhaltigen Material aus der Einzäumung islamischer Einzigartigkeit gelöst und mit seinen auf die Antike, Byzanz und das lateinische Europa ausgerichteten vergleichenden Ausblicken der allgemeinen Literatur über vormoderne Sakralmonarchie wieder zugeführt. Al-Azmeh sieht wie Carl Heinrich Becker das Kalifat in der Fortführung imperialer Traditionen der Spätantike und zeigt, wie erst in späteren Jahrhunderten die *‘ulamā’* beispielsweise politische Sentenzen über das Königtum, die vormals griechischen oder persischen Autoren zugeschrieben worden waren, zu einem Korpus muslimischer Exempla transformierten und damit die politischen Genealogien des muslimischen Königtums islamisierten.⁶⁴ Zudem vertritt er die Position, daß Kalifat und Sultanat als zwei Ausformungen muslimischen Königtums zu betrachten seien, die funktional und legal übereinstimmen, jedoch historisch, zeremoniell und technisch verschieden seien: Während das Kalifat allgemein gewesen sei und Ökumene impliziert habe, seien Sultane und Könige spezifische Machtträger gewesen, denen der Kalif seine Macht formal übertragen hatte.⁶⁵

Die Vorstellung einer vollkommenen, auf die *šarī‘a* ausgerichteten Frömmigkeit der Musliminnen und Muslime, die von Crones Bild des postabbasidischen Islams als einzige, große Kirche und der Gleichsetzung von *šarī‘a* und Moral suggeriert wird, hält aber auch jenseits der Domäne des politischen Denkens nicht stand. Baber Johanson spricht in seinen Studien zur hanafitischen Rechtsschule konsequent vom *fiqh* (Jurisprudenz), den konkreten Manifestationen der Auslegung der *šarī‘a*, deren Wesen die Menschen nach Auffassung der Rechtsgelehrten nur unzureichend erschließen können. Bei seinen Untersuchungen der dynamischen Entwicklungen des vormodernen islamischen Rechts weist Johanson darauf hin, daß die Rechtsgelehrten ein hohes Kontingenzbewußtsein pflegten, auf dem die Toleranz abweichender Meinungen der anderen Rechtsschulen sowie ein klarer Unterschied zwischen ethisch-religiösen und legalen Normen beruht habe.⁶⁶

⁶⁴ Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. London/New York 1997, 83 ff.

⁶⁵ Siehe zu diesem Thema auch *Jocelyne Dakhlia*, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l’islam*. Paris 1998.

⁶⁶ *Johanson*, *Contingency* (wie Anm. 54).

Auf einem anderen Gebiet hat Thomas Bauer gezeigt, daß die Denk- und Lebenswelten der *‘ulamā’* vielschichtige Aspekte umfaßten. Die religiöse Elite verfaßte ab der späteren Abbasidenzeit zunehmend Liebes-, nicht selten sogar Weingedichte. So dichtete der Hadithgelehrte *‘aṣim b. al-Ḥasan* (gest. 483/1090), der in den postabbasidischen Biographien als fromm und gottesfürchtig beschrieben wurde: [Klänge von Wasserrad und Musik sowie inspirierende Orte] „haben mich zum Nachbarn einer Weinpresse werden lassen, wo ich niemals aus meiner Trunkenheit aufwache. Dies ist meine Lebensweise, die ich beibehalten werde, solange man mir Leben gewährt.“⁶⁷ Bauer weist nach, wie in diesen Gedichten von den gleichen Gelehrten, die in ihren religiösen Schriften nach der *šarī‘a* strebten, ein zweites, säkulares Ideal über die Schönheit der Natur, die Liebe und die Lust am Wein besungen wurde. Thomas Bauer sieht dieses Phänomen im allgemeinen Kontext einer besonders hohen „Ambiguitätstoleranz“ der vormodernen Muslime, die bereits in den frühen lexikographischen Traktaten und der Rhetorik zu finden sei und die sich von den Abbasiden bis hin zu den Osmanen in fortwährender Verfeinerung (auch in der Koranauslegung) durch die Geschichte ziehe.⁶⁸ Während in der Mamlukenzeit die Weingedichte zurückgingen, stieg die schon vorher sehr umfangreiche (vor allem auch homoerotische) Liebesdichtung, die obszöne Formen annehmen konnte, weiter an: Diese Quellen bieten ein Bild, das mit frommer Aske und den normativen Setzungen der *šarī‘a* nicht viel zu tun hat.

Die Literatur der Mamlukenzeit ist darüber hinaus ein weiteres (bisher kaum bearbeitetes) Feld, in dem eurozentristisch geprägte Konzepte dem Untersuchungsgegenstand nicht gerecht werden. Bauer bescheinigt dem 2006 erschienenen Band „Arabic Literature in the Post-Classical Period“ der „Cambridge History“ über die Literatur der Mamluken- und Osmanenzeit⁶⁹ insgesamt eine hohe Sachkenntnis, macht aber entscheidende Mängel in den analytischen Kategorien aus, die die

⁶⁷ Thomas Bauer, Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit, in: Asiatische Stud. 2, 1996, 275–296, hier 276.

⁶⁸ Ders., Ibrāhīm al-Mi‘mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, in: Zs. der deutschen morgenländischen Ges. 152, 2002, 63–93, hier 85. Thomas Bauer arbeitet derzeit an einer umfassenden Studie über „Ambiguität im Islam.“

⁶⁹ Roger Allen/D. S. Richards (Eds.), Arabic Literature in the Post-Classical Period. Cambridge 2006.

präsentierten Details zu einem inadäquaten Gesamtbild zusammenfügen. Zum einen weist er nach, daß die Bezeichnung *postclassical* für die mamlukische und osmanische Literatur vom europäischen Kontext her gedacht wird und damit verfehlte Kontinuitäten und Brüche postuliert. Aber auch die europäischen Klassifizierungen von *Poesie-Prosa-Drama* und *hohe versus Volksliteratur* würden dem arabischen Material nicht gerecht und in die üblichen eurozentrischen Klischees wie Defizit, Niedergang und Stagnation münden.⁷⁰

Auch die Sozialgeschichte des Nahen Ostens erweist sich als problematisch, wenn europäische Vorstellungen von Institutionen angewendet und vermeintlich parallele Phänomene in der nahöstlichen Geschichte, die keine stabilen institutionalisierten Hierarchien aufwies, falsch interpretiert oder wiederum in die an Europa ausgerichteten Defizit-Narrative eingeschrieben werden, wie Roy Mottahedeh bereits 1980 bemerkte. Mottahedeh setzte in dieser Beziehung mit seiner bahnbrechenden Studie über die sozialen Dynamiken im Irak unter den Buyiden neue Maßstäbe.⁷¹ In dieser Tradition hat Michael Chamberlain in einer sozialgeschichtlichen Arbeit über Damaskus (1190–1350) gezeigt, welche zentrale Rolle dem Wissen zukam, das nicht nur im Rahmen einer Bildungs- und Kulturgeschichte, sondern als ein Schlüsselement der Sozialgeschichte analysiert werden sollte. Die zivilen Eliten (*aʿyān* – Chamberlain problematisiert den Begriff der *ʿulamāʾ* nicht explizit⁷²) erwarben und verteidigten ihren sozialen Status über den Besitz von Wissen, das sie bei einer möglichst hohen Anzahl anerkannter Scheichs innerhalb und außerhalb der *madāris* (Singular: *madrasa*) erwarben und mit dem sie die Konkurrenz um eine „Pfründe“ (*manṣab*) in einer *madrasa* austrugen, die jedoch genauso wie das „Militärlehen“ (*iqṭāʿ*) zeitlich befristet war.⁷³ Die *ʿulamāʾ* fochten ihre

⁷⁰ Thomas Bauer, In Search of ‚Post-Classical Literature‘: A Review Article, in: Mamlūk Stud. Rev. 11, 2007, 137–167; siehe auch *ders.*, Mamluk Literature: Misunderstanding and New Approaches, in: Mamlūk Stud. Rev. 9, 2005, 105–132.

⁷¹ Roy P. Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society. 2nd Rev. Ed. London/New York 2001.

⁷² Eine umfassende Arbeit über die *ʿulamāʾ* gerade auch in bezug auf die gebrauchte Terminologie in den Quellen ist ein weiteres, zentrales Desiderat – ob es tatsächlich Sinn macht, von den *ʿulamāʾ* als Gruppenbezeichnung zu sprechen, müßte einmal grundsätzlich angedacht werden.

⁷³ Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350. Cambridge 1994. Zu einer Kritik der Auffassung von George Makdisi,

Konkurrenzkämpfe dabei in sogenannten *fitan* (Singular: *fitna* – „Unordnung, Bürgerkrieg, Versuchung, Betörung“) um die Glaubenswahrheit aus – so wie die herrschenden Emire ihre *fitan* im Krieg austrugen. In der nahöstlichen Geschichte unterlagen Militär- und Zivilelite damit den gleichen prekären Bedingungen für den Statuserhalt in einer Gesellschaft, in der die Vererbung von Vermögen, Privilegien und Titeln sehr viel weniger abgesichert war, als es für den Adel des lateinischen Mittelalters der Fall war. Viele der führenden Elite-Haushalte konnten sich daher nur zwei, drei Generationen halten. Die *fitna* bildete zusammen mit dem „maladroit patrimonialism“ der Herrscher die fundamentale Dynamik in der politischen und sozialen Sphäre, die damit sehr bewegt und spannungsgeladen wurde. Die strikte Trennung, die Patricia Crone zwischen Herrscher und Militärelite als „Staat“ einerseits und der Zivilelite als Oberschicht der „Gesellschaft“ andererseits annimmt, ist daher so nicht gegeben. Statt dessen ist davon auszugehen, daß zwischen Herrschern und den Eliten ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis bestand, so daß die Macht insgesamt auf die Haushalte von Herrschern, Emiren und *a^ccyān* verteilt war und auch der Herrscherhaushalt (mit Familie, Abhängigen, Kriegersklaven etc.) selbst stets um seine führende Position fürchten mußte. Die *madāris*, die ab dem 10. Jahrhundert im Nahen Osten aufkamen, hatten, so Chamberlain, vielschichtige Aspekte, die in der bisherigen Forschung jeweils zu einseitig betrachtet worden seien. Einerseits wurden die *madāris* in Damaskus von den Herrscher- und Militärhaushalten (häufig auch von Frauen, die als mächtige Mitglieder der Militärhaushalte agierten) als private Stiftungen, nicht als Staatsakt, gegründet, erfüllten dann andererseits aber auch politische und soziale Funktionen (ohne daß sie über ein Bildungsmonopol verfügten).⁷⁴

Die Sozialgeschichte des Nahen Ostens ist unter anderem auch deshalb noch nicht hinreichend erforscht, weil, wie bereits erwähnt, für die vorosmanische Zeit grundsätzlich keine Archivbestände überliefert worden sind, sondern wir nur in glücklichen Einzelfällen über Sammlungen von Originaldokumenten verfügen. Chamberlain sieht in diesem Gegensatz zum lateinischen Europa, wo eher der Erhalt, nicht der Verlust die Regel war, keine Laune einer dem Nahen Osten mißgünstig

der in den *madāris* feste Institutionen sieht, die eine Art Monopol zur Ausbildung in der Rechtslehre gehabt hätten, siehe 69 ff.

⁷⁴ Ebd.

gesonnenen Clio. Es seien vielmehr deshalb kaum Archivbestände überliefert, weil es keine formalen Institutionen und erbrechtliche Schichten gegeben habe, die wie im lateinischen Europa mit ihren Urkunden über viele Generationen hinweg Besitz und Recht beanspruchen konnten und daher ein Interesse hatten, die entsprechenden Dokumente langfristig aufzubewahren. Statt dessen spielten in den kulturellen und sozialen Praktiken beispielsweise biographische Lexika eine wichtige Rolle und sind daher auch in großem Umfang überliefert. Historikerinnen und Historiker, die über die nahöstliche Geschichte arbeiten, so Chamberlains Folgerung, müßten daher eine ganz andere Herangehensweise an die überwiegend narrativen Quellen entwickeln, als es in der europäischen Sozialgeschichte üblich ist.⁷⁵

Bezüglich Chamberlains Urteil, daß es in der nahöstlichen Geschichte trotz der hohen Zahl von Kanzlei-Handbüchern keine ausgeprägten Bürokratien gegeben habe, scheint mir hingegen Skepsis angebracht – gerade im Hinblick auf Ägypten, das aufgrund der jährlich variierenden Nilüberschwemmungen ein komplexes Steuersystem entwickelt hatte.⁷⁶ Die Frage nach einer Institutionalisierung oder Informalität der nahöstlichen Geschichte wird die Forschung wohl noch eine Weile beschäftigen. Die hier zitierten neueren Studien legen jedoch nahe, daß in jedem Fall eine neue Sichtweise erforderlich ist, um die komplexe Dynamik in den damaligen Gesellschaften zu erfassen.

In diesem Sinn weist der von Egon Flaig kürzlich vorgenommene Vergleich über den *Heiligen Krieg* (bei Kelten und Germanen, Römern, im Alten Israel, Islam und Christentum) eine Vermischung von normativen Konzepten und deren pauschale Projizierung in die damaligen Gesellschaften auf, die argumentativ vielfach verhakt ist.⁷⁷ Egon Flaig zeichnet im Abschnitt über den Islam nach, wie der *ǧihād* (Dschihad) von den Rechtsgelehrten grundsätzlich an den Grenzen der *dār al-islām* gefordert wurde. Seine Einschränkung, sich dabei „ausschließlich auf den Scharia-Islam“ der Rechtsgelehrten zu beziehen⁷⁸, steht im Wider-

⁷⁵ Ebd. 11–21.

⁷⁶ *Heinz Halm*, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*. München 2003, 123 ff. In diesem Sinne äußert sich auch Jonathan P. Berkey, der in seiner Rezension Chamberlains Ansatz im Ganzen jedoch für sehr fruchtbar hält (AHR 101, 1996, 1254–56).

⁷⁷ *Egon Flaig*, „Heiliger Krieg“. Auf der Suche nach einer Typologie, in: HZ 285, 2007, 265–302.

⁷⁸ Ebd. 284.

spruch zu Flaigs zweiter vergleichenden Leitfrage: „Welche Konsequenzen hat diese Sakralisierung [des Krieges] für das militärische und politische Verhalten sowie für die Behandlung des Feindes?“⁷⁹ Diese Frage läßt sich durch eine ausschließliche Behandlung von Rechtstexten der *‘ulamā’* zum *ġihād* nicht beantworten. Flaig zählt selbst nicht nur Konzepte, sondern auch Praktiken zu den Komponenten, mit denen er Typen im Weberschen Sinne konstruieren möchte – und selbst wenn er nur die Konzepte berücksichtigen wollte, müßte er bei einer korrekten Analyse die Diskurse der Herrscher in die Erstellung seiner Idealtypen miteinbeziehen. Wie wir gesehen haben, beruht die Vorstellung vom Islam als eines „göttlichen nomokratischen Staates auf einer imperialistischen Basis,“ auf die sich Flaig beruft⁸⁰, auf einer kritiklosen Übernahme der sakralisierenden Deutungsmuster der *‘ulamā’*, nicht auf einer geschichtswissenschaftlichen Wertung damaliger Machtverhältnisse. Kalifen, Sultane und andere Herrscher in der *dār al-islām* kommen bei Flaig als Akteure nicht vor. Weil Flaig für seine Argumentation jedoch auf die politische und militärische Sphäre eingehen muß, projiziert er die normativen Konzepte der Rechtsgelehrten nahtlos auf vermeintlich historische Verhältnisse. Trotz seiner Ankündigung, nur vom „Scharia-Islam“ zu sprechen, wechselt Flaig das Feld historischer Beschreibung, wenn er nicht mehr die dogmatische Ebene, sondern tatsächlich erfolgte *Heilige Kriege* im Christentum und Islam quantitativ miteinander vergleicht:

„Kreuzzüge konnte allein der Papst ausrufen; daher blieben sie sehr selten – verglichen mit den unzähligen, unaufhörlichen und ubiquitären Djihads der islamischen Welt.“⁸¹

In beiden Fällen bleibt Egon Flaig einen historischen Nachweis für diese Behauptung schuldig. Für das lateinische Christentum ist dieser Befund nicht korrekt – im Spätmittelalter war die Kreuzzugs-idee eine verbreitete ideologische Fundierung für Kriegszüge und auch abseits der zahlreichen (!) Kreuzzugsbullen der Päpste ein Standardtopos der internationalen Politik, der auch das Selbstverständnis der Conquistadoren in der Neuen Welt im Rahmen der damaligen Expansion prägte.⁸² Die willkürliche Einschränkung, daß nur die Päpste einen

⁷⁹ Ebd. 266.

⁸⁰ Ebd. 287.

⁸¹ Ebd. 299.

⁸² Norman Housley, *The Later Crusades, 1274–1580. From Lyons to Alcazar*. Oxford 1992.

Heiligen Krieg ausrufen konnten (im Widerspruch zu Flaigs erster vergleichenden Leitfrage, die offen gehalten ist⁸³), verzerrt den historischen Befund weiter – die Sakralisierung von Kriegen war nicht allein Sache der religiösen Eliten, so sehr sich diese auch um ein Monopol bemühen mochten. Im 15. und 16. Jahrhundert wurde das Kreuzzugsmotiv zum *Türkenkrieg* transformiert, anhand dessen genau das geschah, was Egon Flaig den nahöstlichen Herrschern allerzeiten und allerorten unterstellt: Die Idee, die *unitas christiana* wehrhaft in einem gemeinsamen *Türkenkrieg* gegen die Osmanen zu verwirklichen, war im 15. und 16. Jahrhundert ein zentrales Propagandamotiv von Papst und Kaiser unter Einbeziehung des „allerchristlichsten“ französischen Königs und steht darüber hinaus im größeren Kontext der Geschichte des Europa-Begriffes, der in dieser Zeit angesichts der „Türkengefahr“ zum bedrohten Territorium der Christenheit politisch und eschatologisch aufgeladen wurde.⁸⁴ Bei dem Motiv des *Türkenkrieges* kann keine Rede davon sein, daß „sobald eine derartige politische Zielsetzung innerhalb des Christentums auftauchte, (...) [diese] umstritten und heftiger Gegenwehr ausgesetzt [war]“.⁸⁵

Auch was wir unter den „unzähligen, unaufhörlichen und ubiquitären Djihads“ konkret zu verstehen haben, geht aus Flaigs Text nicht hervor, wir erfahren aber – auf der Grundlage einer Koransure –, daß „moslemische Kämpfer (...) berühmt für ihre Tapferkeit [sind]“, während christliche Märtyrer in einer *imitatio Christi* nur rein passiv leiden.⁸⁶ Flaig kommt in einer in diesem Kontext falschen Analogie von den muslimischen *muğāhidūn* (*ğihād*-Kämpfern), die auch als *šuhadā'* („Märtyrer“) galten, auf einmal auf das christliche Märtyrertum zu sprechen. Die Hauptakteure der christlichen *Heiligen Kriege*, die gewiß nicht passiven Kreuzzugsritter, denen mit den Ablassen gleichfalls transzendenter Lohn verheißen wurde, werden hingegen mit keinem Wort erwähnt. Die *ğihād*-Lehren haben in der islamischen und nahöstlichen Geschichte gewiß eine wichtige Rolle gespielt, aber Idealtypen im Weberschen Sinne lassen sich mit einer solch inkohärenten Argu-

⁸³ „Mit welchen spezifischen Techniken machen menschliche Gemeinschaften ihre bewaffneten Kämpfe zu einer Angelegenheit der Gottheit?“ Flaig, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 77), 266.

⁸⁴ Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450–1600*. Frankfurt am Main 2003.

⁸⁵ Flaig, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 77), 301.

⁸⁶ Ebd. 291.

mentation nicht erstellen. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, daß die analytischen Parameter so lange verdreht und historische Befunde so lange selektiert werden, bis der vorgenommene Vergleich dem Christentum und dem säkularisierten, demokratischen Europa den richtigen Weg bescheinigt, während der Islam in der Weltgeschichte unweigerlich auf Abwegen herumirrt.⁸⁷

Das Ergebnis von Flaigs Vergleich ist der Befund, daß das friedfertige Christentum im Gegensatz zum gewaltbereiten Islam letztlich „die politische Autonomie kollektiven menschlichen Handelns“ möglich gemacht habe.⁸⁸ Dieser Gegensatz ergebe sich, so Flaig, aus dem Kontrast zwischen dem „(als religiöse Pflicht festgeschriebenen) islamischen Dihad“ und der „Mühe, welche das Christentum hatte, Kriege in derselben Weise zu sakralisieren“.⁸⁹ Einer der bekanntesten und federführenden Humanisten des 15. Jahrhunderts, Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II.), sah das allerdings ganz anders. In seiner berühmten Türkenrede *Constantinopolitana clades* rief Enea Silvio 1454 die christlichen Fürsten auf dem Reichstag in Frankfurt auf, vereint dagegen zu kämpfen, daß mit der osmanischen Eroberung Konstantinopels „der katholische Glaube beklagenswert verwundet, unsere Religion schändlich erschüttert, der Name Christi überaus geschädigt und unterdrückt“ worden sei⁹⁰:

„Wohlan also, hört und prüft, ob ihr diesen Krieg nicht für euren christlichen Glauben unternehmen müsst. (...) Keiner der Alten hat jemals einen Krieg, der zum Schutz der Religion, zur Rettung des Vaterlandes, zur Bewahrung der Verbündeten (...) geführt wurde, für ungerecht gehalten. (...) Niemals jedoch stand vor euren Vorfahren ein solch gerechter Kriegsgrund wie vor euch. Niemals haben diese ein solch grausames Unrecht, eine solch hervorstechende Schmach von den Ungläubigen erfahren, wie sie die christliche Gemeinschaft in unserer Zeit erduldet hat.“⁹¹

⁸⁷ Dieser Eindruck wird durch die Artikel, die Egon Flaig in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung veröffentlicht hat, bestätigt. Siehe *Egon Flaig*, Der Islam will die Welteroberung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. 9. 2006 (siehe dazu den Leserbrief vom 27. 9. 2006, den Stefan Wild im Namen einer Gruppe von Islam- und Nahostwissenschaftlern verfaßte, sowie meine Antwort in der FAZ vom 19. 10. 2006); *ders.*, Republik oder Kalifat?, in: FAZ vom 27. 12. 2007.

⁸⁸ *Flaig*, Heiliger Krieg (wie Anm. 77), 302.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ „(...) vulnerata est miserabiliter catholica fides, confusa turpiter nostra religio, Christi nomen damnificatum nimis atque oppressum.“ *Enea Silvio Piccolomini*, Opera quae extant omnia (...). Basel 1551, Ndr. Frankfurt am Main 1967, 678.

⁹¹ „Agite igitur, audite, & cognoscite an bellum hoc pro fide vestra Christiana suscipere debeatis. (...) Bellum, quod pro tuenda religione, pro salvanda patria, pro

V. Schluß

Ein transkultureller Vergleich (mit dem hier ein Vergleich gemeint ist, der die historiographischen Zivilisationsgrenzen überschreitet) zwischen Europa und dem Nahen Osten ist grundsätzlich wie jeder andere historische Vergleich zu behandeln, bei dem die Wahl der konkreten Vorgehensweise und der komparativen analytischen Kategorien anhand des jeweiligen historischen Materials und des Erkenntnisinteresses vorzunehmen ist. Seine Sonderstellung ergibt sich jedoch aus dem mit dem Zivilisationsparadigma verbundenen historiographischen Erbe, das in vielfältigen Verästelungen derzeitige Narrative und Kategorien über die „europäische“ und die „islamische“ Geschichte prägt. Durch diese Konstellation liegt bereits *a priori* eine Matrix von postulierten Ähnlichkeiten und Unterschieden vor, die das Forschungsfeld implizit bestimmen. So wird einerseits dem Nahen Osten eine in bezug auf Europa ontologische Alterität unterstellt, nach der alle Erscheinungsformen der nahöstlichen Geschichte auf die Religion zurückgeführt werden. Mit der Übernahme zeitgenössischer Deutungsmuster aus der muslimischen Sakralgeschichte, für die die Offenbarung des Propheten Muḥammad einen entscheidenden Bruch darstellte, wird beispielsweise das Fortwirken imperialer Traditionen aus der Spätantike im Kalifat von vornherein aus der Analyse ausgeblendet. Ebenso verstellt das Urteil, Kalifat und Sultanat nicht als weitere muslimische Varianten monotheistischer monarchischer Herrschaftsformen zu sehen, den Blick auf Ähnlichkeiten und Parallelen mit anderen Erscheinungsformen des vormodernen Sakralkönigtums in Europa, Byzanz und andernorts. Andererseits zeigt sich, daß nicht nur irreführende Unterschiede, sondern auch falsche Ähnlichkeiten postuliert werden, wenn europäisch geprägte Vorstellungen über Institutionen auf die nahöstliche Geschichte übertragen werden, in der die sozialen und politischen Dynamiken vielfach entlang ganz anderer Parameter entwickelt wurden. Das Ergebnis solch schiefer Vergleiche, die mehr hinken, als es selbst eine experimentierfreudige und fehlertolerante Komparatistik vertragen kann, wird im wesentlichen eine Variation über das Thema *Dynami-*

conservandis socijs (...) gereretur, nemo unquam veterum reputavit iniustum. (...) Nunquam tamen vestris progenitoribus tam iusta pugnandi causa, quam vobis obiecta est. Nunquam illi tam atrocem iniuriam, tam insignem contumeliam ab infidelibus acceperunt, quemadmodum perpessa est haec nostro tempore Christiana communitas.“ Ebd. 680.

sches Europa – Erstarrender Islam bleiben. Obgleich die Zahl der Nahost-historikerinnen und -historiker vergleichsweise klein ist, haben diese in den letzten Jahrzehnten zunehmend Arbeiten vorgelegt, die einen beeindruckenden Fortschritt in der Forschung dokumentieren und andere Ansatzpunkte für Ähnlichkeiten und Unterschiede in transkulturellen Vergleichen darbieten. Genauso wie es selbstverständlich ist, für die europäische Geschichte die relevante Sekundärliteratur zur Kenntnis zu nehmen, verdienen auch die einschlägigen Forschungen zur nahöstlichen Geschichte eine entsprechende Aufmerksamkeit, wenn Aussagen über den Islam gemacht werden. Ausgehend von diesen Arbeiten habe ich vorgeschlagen, als Oberbegriff nicht mehr von einer islamischen, sondern einer nahöstlichen Geschichte zu sprechen, um parallel zur europäischen Geschichte eine klarere Trennung zwischen religiösen und anderen Erscheinungsformen der damaligen Gesellschaften zu erreichen.

Die Vorsilbe *trans*, die für den transkulturellen Vergleich den Anspruch anzeigt, die historiographischen Zivilisationsgrenzen grundsätzlich in Frage zu stellen, weist auf die Präfigurationen des Zivilisationsparadigmas hin, die eine eurozentristische Matrix von vermeintlichen Unterschieden und Ähnlichkeiten zwischen der nahöstlichen und europäischen Geschichte bilden. Das heißt nicht, daß diese Matrix überall und automatisch zum Tragen kommt. Gleichwohl erweist sie sich als sehr wirkungsmächtig. Bei ihren möglichen Indikatoren (Stagnation, Defizite und eine absolute Vorrangstellung der Religion im Nahen Osten; fortwährende Entwicklung in Europa) ist daher eine entsprechende Überprüfung sehr nützlich, damit – im steten Verbund mit den Ansätzen von *geteilter, verbundener* und *verflochtener Geschichte* und als Teil der Neuen Globalgeschichte – ein Tableau von empirisch offenen Vergleichskategorien entworfen werden kann, das mit einem neuen Gefüge von Ähnlichkeiten und Unterschieden substantielle Erkenntnisgewinne ermöglicht. Der transkulturelle Vergleich ist ohnehin schwierig genug und mehr als andere Ansätze auf Korrekturen und grundsätzliche Einwände im Rahmen einer Forschungsdiagnostik angewiesen. In diesem faszinierenden Forschungsgebiet lassen sich jedoch zumindest einige unnötige Sackgassen vermeiden.

Zusammenfassung

In der komparativen Debatte der letzten Jahre waren Beiträge aus der Vormoderne verhältnismäßig wenig vertreten, obgleich Perspektiven aus der Zeit vor 1800 gewinnbringend mit einbezogen werden können. Als ein „transkultureller Vergleich“ wird hier ein Vergleich verstanden, der über die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen hinausgeht. Diese Definition ergibt sich aus der herausragenden Rolle, die das Zivilisationsparadigma in der Forschung spielt. Das daraus resultierende historiographische Erbe stellt einem transkulturellen Vergleich, der die von den Zivilisationsgrenzen postulierten Ähnlichkeiten und Unterschiede durch seine Fallstudien kritisch überprüfen möchte, konzeptionelle Hindernisse entgegen. Im folgenden werden die Probleme thematisiert, die allgemeine Wissenskategorien betreffen, die in den Kultur- und Sozialwissenschaften am europäischen Beispiel entwickelt wurden, inzwischen aber global angewandt werden, wobei hier zwischen einem konzeptionellen und einem institutionellen Eurozentrismus unterschieden wird. Der nächste Abschnitt befaßt sich mit den Meistererzählungen über den Islam, deren Kenntnis für einen europäisch-nahöstlichen Vergleich gleichfalls unabdingbar ist und schlägt vor, als Oberbegriff nicht mehr von einer islamischen, sondern einer nahöstlichen Geschichte zu sprechen – genauso wie zwischen einer europäischen und einer christlichen Geschichte unterschieden wird. Aus diesen Darlegungen ergibt sich schließlich für den transkulturellen Vergleich, daß dessen Kategorien auf mögliche Präfigurationen des Zivilisationsparadigmas überprüft werden sollten, um einen ergebnisoffenen Vergleich zu ermöglichen.